

Reflexión y crítica

¿Es negociable la diferencia?

José Lorite Mena

Plantearse la realidad de la mujer en el marco del problema antropológico no se reduce a una cuestión reivindicativa de resonancias meramente política o ética, sino que, cuando se piensa a fondo, es todo el universo de la realidad, la historia, los parámetros de la «normalidad» humana lo que se pone en cuestión.

No se puede creer en cosas imposibles —dijo Alicia.
Supongo que te falta entrenamiento, dijo la Reina...
Algunas veces he llegado a creer hasta seis cosas imposibles, antes del desayuno.
Lewis CARROLL, *Del otro lado del espejo*.

1. Un proceso sin relevos.

Mujer/Hombre. Empieza la persecución de los límites. Se buscan fisuras (asimetrías, contradicciones, injusticias, silencios...) para recortar y sortear los rígidos contornos de unas evidencias masivas que ya no son soportables. Este movimiento de dislocación de los límites genéricos (laborales, económicos, sociales, sexuales, simbólicos...) es posible por la disolución de dos grandes presupuestos que hasta fechas recientes habían hecho impensable el proceso: la naturaleza humana y, por consiguiente, el sistema binario de oposiciones masculino/femenino que esa naturaleza delimitaba.

Sin embargo, la acumulada urgencia por obtener una distribución diferente de las realidades cotidianas y la misma eficacia de las múltiples luchas sectoriales, ha conducido a que el proceso engulla en su propia dinámica, hasta

hacerla insignificante, esa demolición inicial que no sólo lo hizo posible, sino, más aún, que lo impone como históricamente irreversible en la medida en que la mantiene continuamente presente. Así se escamotea una perspectiva estratégica fundamental: el movimiento entre los límites genéricos sólo se mantiene como imperativo de realidad porque esa doble desconstrucción fundativa lo integra permanentemente en una dinámica más general. No general en cuanto conexión de las reivindicaciones parciales de las mujeres en un campo de operaciones común, sino en tanto que entroncadas en un frente de desplazamiento global de las representaciones de nuestras realidades más comunes. No se trata de una ficción universalizante, sino, por el contrario, de situarse en «una posición específica [reformular la identificación mujer-hombre], pero de una especificidad que está ligada a las funciones generales del dispositivo de verdad en una sociedad como la nuestra»¹. Lo que se produce reiteradamente: una exaltación de *la* posición específica de la verdad (de la mujer) sin asumir los dispositivos generales de las verdades donde se inscribe esa posición. No es, pues, cuestión de diluir unas aspiraciones concretas de realidad en marcos abstractos que por su proyección totalizante paralizarían la transición de la teoría a la práctica, sino de retener que «la práctica es un conjunto de relevos de un punto teórico a otro, y la teoría, un relevo de una práctica a otra»². Lo que se repite precipitadamente: una ausencia de relevos; unas adquisiciones inmediatas legítimas y una elaboración teórica («feminista», si es que existe tal) que sólo tiene solidez como reactivo a una ideología imperante retardada (machista, patriarcal). Y se produce el efecto contrario del que se espera obtener: inmensificar la presencia de lo que se quiere negar y girar en un vacío teórico por falta de correlación con los dispositivos generales de funcionamiento de la verdad en nuestra época.

Mientras las luchas específicas de las mujeres no se sitúen en las encrucijadas de otras producciones transversales de verdad —de saber y de poder—, la búsqueda de nuevas realidades de la mujer se desenvolverá en la tensión entre un presente insatisfactorio, resultado de un pasado indignante, y un futuro incierto, no por exceso de posibles, sino por la dificultad para saber cómo seleccionarlos en ausencia de instancias referenciales. Una existencia entre paréntesis, hipotecada por la imposibilidad de administrar el movimiento que el mismo proceso contiene. Entonces, ante la abundancia de ese presente indeciso, se corre el riesgo de claudicar³. Con una responsabilidad ética abrumadora: por ser la representación de *la* mujer una estructura que atravie-

¹ M. FOUCAULT, «Verdad y poder», en *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza, 1984², 144. Cf. J. BAUDRILLARD, *Simulacres et simulations*, Paris, Galilée, 1985; G. BALANDIER, *Le pouvoir sur scène*, Paris, Balland, 1992.

² M. FOUCAULT, «Un diálogo sobre el poder», en *Op. cit.*, 8. Cf. E. MORIN, *Science avec conscience*, Paris, Fayard, 1982.

³ Cf. L. IRIGARAY, *Ce sexe qui n'est pas un*, Paris, Minuit, 1974; *Id.*, *Ethique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1984; *Id.*, *Le temps de la différence. pour une révolution pacifique*, Paris, Librairie générale française. Libro de bolsillo, 1989. Ver M. WHITFORD, *Lucre Irigaray. Philosophy in the Feminine*, London and New York, Routledge, 1991.

sa nuestra posición humana ante nosotros mismos, y al ocupar en esta época un espacio intersticial en todos nuestros relevos entre teoría y práctica, renunciar a la amplitud que contiene su nueva exigencia de realidad sería, simplemente, minimizar nuestra posibilidad de ser humanos.

2. Un desplazamiento escamoteado.

A mitad del siglo XIX hay una deriva precipitada en las representaciones de lo humano. Es difícil señalar el punto exacto de inflexión, quizás porque se trata de una confluencia de variaciones en distintos espacios, a veces mínimas —*nunc hinc, nunc illunc* (diría Lucrecio)—, que se intercalan con un efecto residual decisivo: el desplazamiento de la naturaleza a la norma(lidad). Una bifurcación de referentes que aún nos sustenta. «La palabra [normal] se hizo indispensable porque creaba una cierta “objetividad” en lo tocante a los seres humanos»⁴. La medicina desempeña un papel preponderante en esta nueva direccionalidad del ordenamiento humano a través de la socialización de la salud y de la reforma hospitalaria, pero también es decisiva la función que asume la reforma educativa por medio de las Escuelas *Normales*, o la estandarización técnica «que pareció responder, en un momento dado de la historia industrial y económica de Europa, al mejor compromiso buscado entre muchas exigencias, que en principio no eran convergentes, de orden mecánico, energético, comercial, militar y político»⁵. La pasión por el inventario y la fiebre de la clasificación son los síntomas del nuevo estado mental que cuantifica a Europa y se proyecta hacia los *otros* con la política económica de las potencias coloniales⁶. El antropómetro (1846), la psicofísica (1850), el antropólogo (1853), la craneometría (1859)... son espacios conceptuales que con su emergencia trazan la ramificación del saber cifrado en los individuos y la nueva forma de controlar el equilibrio social. La realidad humana es dispuesta como un gran escenario que puede ser recorrido por constantes numéricas que la normalizan, la fijan, la hacen elocuente desde sus formas biológicas hasta los más mínimos umbrales de percepción sensorial, pasando por sus dolencias, su habitat, la capacidad craneana, la forma del pelo..., sus tendencias suicidogénicas o su grado de felicidad⁷.

⁴ I. HACKING, *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*, Barcelona, Gedisa, 1991, 232. Ver también su *The Emergence of Probability*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

⁵ G. CANGUILHEM, *Lo normal y lo patológico*, México, Siglo XIX, 1981³, 185-186.

⁶ Cf. J. LORITZ MENA, *Sociedades sin Estado. El pensamiento de los otros*, en imprenta: Madrid, Akal, 1995.

⁷ Cf. L. MURARD y P. SYLBERMAN (ed.), *L'haleine des faubourgs: Ville, habitat et santé au XIXe siècle*, Paris, La Recherche, 1977. El momento culminante del proceso parece estar encarnado en la metodología de la primera publicación académica de E. DURKHEIM, «Suicide et natalité: étude de statistique morale», *Revue Philosophique*, 26 (1886); ver también su *Suicide*, Paris, 1897.

El orden de la razón y el orden de la naturaleza parecen encontrarse. Pero el espacio de entrelazamiento no pertenece ni a una ni a otra, sino a una nueva zona intersticial que traza la estadística: una legalidad de grandes números que, a lo largo de la comparación, fija la probabilidad en una media y sus márgenes de dispersión. Se supone que la conducta de la gente está atravesada por algo simétrico a la ley de la gravedad. Ahí se concentra el desplazamiento del «yo» al «cuerpo social»: la emergencia del *pueblo* como término medio, y resolución del conflicto, entre naturaleza y sociedad; la travesía del determinismo esencial al determinismo social: la persona se hace probable y sólo aparece como individuo en el entramado de las frecuencias estadísticas que muestran las constantes subyacentes a un orden social. Esta configuración de una nueva objetividad tiene un eje de articulación: el «hombre promedio» (*l'homme moyen*) o el «hombre tipo» (*l'homme type*) de A. Quetelet (*Tratado sobre el hombre*. 1835). El perfil de este *hombre-medio* variará con la mirada del tiempo, pero con él se constituye uno de los más decisivos *atractores* de las representaciones en la composición de lo humano para el siglo XX: el hombre es un perímetro de normalidad. Término medio - Normal - Correcto. Este hombre-normal ya no se refiere a la naturaleza humana, ni pretende contenerla; «es sólo una cómoda ficción», pero produce objetividad y regulariza los comportamientos. Es el subsuelo del positivismo que arrastra nuestra mentalidad social; también la línea continua que atraviesa la sociología, el funcionalismo y el estructuralismo: «la lógica colectiva es más fuerte que el pensamiento individual» —esta frase une a E. Durkheim, M. Mauss y C. Lévi-Strauss. «Verdaderamente nuestra concepción no hace sino agregar fuerzas sociales a las fuerzas físicas, químicas, biológicas y psicológicas, que obran sobre los hombres desde fuera»⁸.

Entre estas fuerzas se diluye la naturaleza humana. Ahí formula Nietzsche su diagnóstico abismal: el hombre ha muerto (*Así habló Zaratustra*. 1882-1884). Se aleja la humanidad central y centrante —y con ella se difumina una forma de pensar el pensamiento y de producir realidad. *El hombre* ya no es una naturaleza definitiva desde donde se puede deducir sus producciones o sancionar los comportamientos de los individuos; ni siquiera la *terra incognita* que atrajo a cronistas, utópicos e ilustrados⁹. *El hombre* se hace invisible y la existencia se puebla de hombres. Las esencias se hacen históricas y, desde entonces, se puede pensar que «no hay hechos, sólo interpretaciones» (Nietzsche). La realidad humana gana en variabilidad concreta y pierde la densidad referencial que la había unificado. En esa fluctuación —cuando los hombres sustituyen al hombre en la visibilidad del saber, cuando lo que une las prácticas no es una esencia universal, sino las formas de humanizarse—,

⁸ E. DURKHEIM, *Suicide*, 325, n. 20.

⁹ Cf. M. DUCHET, *Antropología e historia en el siglo de las Luces*, México, Siglo XXI, 1975, especialmente pp. 201-203.

entonces, entre 1860 y 1890, nace la Antropología como ciencia¹⁰. Su objeto no es el hombre, sino la cultura. Esa deriva impone una pregunta determinante: ¿desde dónde pensar la realidad humana? Esta indigencia se alimenta de un dilema básico que aún lastra nuestras decisiones: o considerar a los hombres como un gran número —y será la tendencia de los saberes humanos empíricos que aspiran a ser «científicos», es nuestra *forma mentis* cotidiana—, o inquietarse aún, constantemente, por el acontecimiento del *ultra-hombre* —pero entonces Nietzsche no habría sido aún elocuente, habría que correr el riesgo de situarse en un pensamiento del «quizás pueda ser», habría que entrenarse para pensar cosas impensables—. Y para empezar, habría que aceptar que la pregunta ¿qué es *el hombre*?, esa pregunta que sintetiza el pensamiento analítico de Kant (*Lógica*, A, 26), y que en la actualidad se aspira a recuperar para retener a *el hombre* como *ideal regulador* de nuestras prácticas, nos ata al culto de un fantasma desaparecido¹¹. Habría que cambiar de soporte nuestra mirada y aceptar, con Foucault, una nueva indigencia: «¿quiénes somos?»¹². ¿Quiénes somos nosotros en nuestra actualidad, sin resignarnos a encontrar nuestro sentido en la ley de los grandes números, sin reconocer a los hombres en el *hombre-promedio*, y sin saber cómo situarnos más allá del hombre? Hay que reconfigurar nuestra identidad.

La *naturaleza humana* es el primer gran presupuesto que ya no nos protege en nuestra actualidad. Su descomposición ha hecho irre recuperables los límites que contenía, y las interrogaciones se han intercalado en las evidencias que proyectaba. Lo sabemos, pero no nos decidimos a buscarnos más allá, o a aceptar que ya estamos existiendo en otras composiciones que nos sustentan porque parecen demasiado tecnificadas, «procedimentales», para el ideal humanístico que deberíamos perpetuar. Las fronteras laborales, sociales, económicas, religiosas, sexuales... dejan de ser derivaciones de una naturaleza definitiva y transparente; empieza el proceso de dislocación, pero también la dificultad para reconocer ese nuevo deseo de realidad que avanza en la ambigüedad entre lo que sabe que ya no quiere ser y los útiles (rationales, simbólicos, afectivos, económicos...) de que dispone para realizarse¹³. Así, en obras de amplio arco temporal (*Historia de la vida privada*¹⁴ o *Historia de*

¹⁰ Cf. S. TAX, «From Lafiteau to Radcliffe-Brown: a short history of the study of social organisation», en F. EGGAN (comp.), *Social Anthropology of North American Tribes*, Chicago University Press, 1955, 466.

¹¹ Cf. M. MOREY, *El hombre como argumento*, Barcelona, Anthropos, 1987, 147 ss.; J. CONNILL, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991, 204.

¹² M. FOUCAULT, «The subject of Power», en H.L. DREYFUS y P. RABINOW, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, Chicago University Press, 1983, 212.

¹³ Cf. P. GAY, *The Bourgeois Experience: Victoria to Freud*. Vol. I: *Education of the Senses*; vol. II: *The Tender Passion*, Oxford, Oxford University Press, 1984 y 1986; M. JACOBUS, E. FOX KELLER. S. SHUTTLEWORTH, *Body/Politics: Women and the Discourse of Science*, New York, Routledge, 1990.

¹⁴ PH. ARIES y G. DUBY (dir.), trad.: Altea, Taurus, Alfaguara, 1987.

*las mujeres*¹⁵) resaltan, al menos, tres aspectos generales: 1. La sorprendente continuidad de la estructura bipolar hombre-mujer desde el Imperio romano hasta los comienzos de nuestro siglo; 2. Que esa continuidad se prolonga en nuestro siglo, al menos hasta la década de 1950, no ya por la vigencia de la estructura misma, sino por la resistencia pragmática, funcional, de los límites que habían hecho operativa esa estructura durante tan largo tiempo. Empieza el desajuste entre la estructura representativa y las funciones prácticas. 3. La causa-consecuencia, puesto que se entra en un círculo vicioso, de este desajuste es la ausencia de relevos entre teoría y práctica; o en otros términos: la referencia continua a *el* hombre y a *la* mujer en que se desenvuelve el proceso. Se empieza a proceder a nivel de *normalidades*, pero se intenta justificarlas como *naturalidades*. Hay, paradójicamente, una continuidad entre lo que se quiere destruir y desde dónde se pretende construir.

Este es el segundo gran presupuesto que se habría diluido, pero que aún está por desplazar en nuestras prácticas de pensamiento: *la mujer* es (aún) una representación implicada en la oposición hombre/mujer determinada por una concepción patriarcal, machista, de la realidad humana. ¿De qué se habla cuando se mantiene como referente *la* mujer? Con la disolución de *el* hombre, también se diluye *la* mujer. Y, sin embargo, la mujer que puebla los múltiples discursos en nuestra actualidad —que se toma como sujeto constituyente de una liberación deseada y como objeto de una práctica inevitable—, esa mujer, como representación y como realidad cotidiana, es aún el residuo del amplio espectro de la representación que el hombre se ha dado a sí mismo. La mujer desea ser mujer, pero ocupando estructuralmente el mismo espacio que *el* hombre. Por eso, quizás, toda la analítica teórica o práctica (existencial o simbólica, sexual o ideológica, laboral o religiosa...) de *la* mujer continúa siendo funcional, sin poder ser estructural. En la razón de este desnivel podría estar la raíz de la nueva visibilidad que se busca: ¿cómo hablar estructuralmente de una existencia que se variabiliza continuamente en función de la posición que acapara el otro, *el* hombre, de tal forma que la reivindicación se desenvuelve en una permanente disputa por ocupar el mismo territorio, un territorio de significados que empieza a no existir? Por eso L. Irigaray se distancia del espectro interpretativo que contiene el término *feminismo*: «Es la palabra con la que el sistema social designa la lucha de las mujeres. Estoy completamente decidida a abandonar esta palabra, principalmente porque está formada sobre el mismo modelo que las otras grandes palabras de la cultura que nos oprime¹⁶». Hay que desplazarse de modelo para crear la relación «de la mujer a la mujer». En ese recorrido desaparecen las esencias y aparecen las mujeres —y los hombres. El deseo de realidad de la

¹⁵ B.S. ANDERSON y J.P. ZINSSER, tradc: Crítica, 1991.

¹⁶ «Luce Irigaray» entrevistada por L. Serrano y E. Hoffman Baruch, en J. TODD (ed.), *Women Writers Talking*, New York & London, Holmes and Meier, 1983, 233 (reimpresión en E. HOFFMAN BARUCH y L. SERRANO (eds.), *Women Analyze Women*, London, Harvester Wheatsheaf, 1988.

mujer a ser mujer siempre ha existido, pero en su recorrido sólo ha encontrado el deseo del hombre que la hacía mujer. Ahora aparece un nuevo deseo —porque ese hombre ha dejado de ser—: el de las mujeres que buscan una identidad propia, un deseo que va de la mujer a la mujer¹⁷. Ese recorrido parece imposible. ¿No es esto lo que ha hecho culturalmente el hombre? Todo nuestro tiempo humano está medido por un término: *hominización* (de *homo*, *-inis*: «Bajo esta acepción se comprende *todo el género humano*»). Hombre = humano. La mujer (*mulier*, *-eris*) sólo era una «persona del sexo femenino» (así escalona nuestro *Diccionario* de la RAE las diferencias) Quizás ha llegado el tiempo de la *mulierización* de nuestra especie. El problema reside en que el envite parece impensable para nuestros posibles. Quizás haya, entonces, que desplazarnos de nuestro sólido sentido común, ponernos en el margen de la lógica de nuestros posibles más familiares. Lo que W. Heisenberg indica a propósito del pensamiento científico puede ser recuperado, en general, para los procesos de producción cultural de pensamiento: la gran dificultad para responder a las innovaciones conceptuales de la ciencia es «ese mundo de representaciones que nos impone la experiencia cotidiana y que desde nuestra infancia constituye el presupuesto de que nos podamos mover con soltura en el mundo. No es extraño que nos resistamos con fuerza a sacrificar esa cualidad¹⁸». Tendríamos que desprendernos de nuestra soltura mundana, hacernos *in*-familiares a nosotros mismos; crear otro espacio donde articular las diferencias. Pero entonces la dificultad residiría en la resistencia de muchas teóricas feministas a desgajarse de su propio discurso, a intentar desplazar esa barrera que hace que el feminismo sólo sea político, económico, social, sexual..., porque debe ser práctico, eficaz, inmediato, y no, también, una función general «del dispositivo de verdad en una sociedad como la nuestra». Quizás el feminismo tenga que perder el miedo a sus propias posibilidades teóricas, no a criticar la historia, sino a desplazarse de esos grandes paradigmas de lo pensable que nos limitan, y pensar que mientras no se cambie la mirada somos cómplices de lo mirado.

3. Antes del desayuno.

En primer lugar, una perspectiva antropológica: «Los sistemas sociales de los primates son, de lejos, menos complicados que los cerebros de los primates (...), los seres humanos no son una excepción a esta regla (...) Desde el punto de vista del individuo en el sistema, el cerebro humano *puede hacer que casi cualquier sistema parezca natural*. Desde el punto de vista de un

¹⁷ Cf. J. LORITE MENA, *El orden femenino. Origen de un simulacro cultural*, Barcelona, Anthropos, 1987, I: Introducción. *Id.*, «La formación de la mujer como sujeto: una perspectiva antropológica», en C. FLECHA e I. TORRES, *La mujer, nueva realidad, respuestas nuevas*, Madrid, Narcea, 1993, 27-48.

¹⁸ W. HEISENBERG, *Encuentros y conversaciones con Einstein y otros ensayos*, Madrid, Alianza Bolsillo, 1980², 144.

observador exterior al sistema, cualquier sistema puede ser analizado desde perspectivas diferentes.¹⁹ ¿Qué ha determinado que *tal* realidad de la mujer sea *realmente natural*? El sistema humano no es *natural*; crea natural. Más aún, ese sistema creado, cualquiera de ellos, siempre será menos complicado que el cerebro que lo produce. Hay un excedente de posibles y un déficit de realidad. Sobre todo en una realidad, la humana —es decir, toda la realidad—, de la que ya sabemos, al menos, que produce continuamente la posibilidad de situarse en un punto de vista exterior al sistema. E. Sullerot nos advierte: «En el estado actual de la ciencia y de la civilización, parece más fácil modificar los hechos de naturaleza que los hechos de cultura»²⁰. Es la gran paradoja del sistema humano: sólo se reposa en sus representaciones —y las hace necesarias. La cultura tiende constantemente a anular la posibilidad del observador exterior al sistema, sabe que, entonces, sólo sería probable. ¿Cuál es la representación de la mujer? El juego de posibles culturales hace impensable a la mujer si no es situándola en un orden de compensaciones reflejas con la historia del hombre. Así se perpetúa una lógica de realidad que hace imposible la *mulierización*. Hay que empezar por aceptarnos sólo como probables.

El rigor de R. Rossanda es contundente: «...si la mujer no es sino el fantasma del varón, ¿cómo proponer un nuevo principio de realidad?»²¹ Hay que cambiar de realismo. Nuestra imaginación conceptual ha estado anclada en una geometría de formas que sigue el modelo de la mecánica de los sólidos. Es nuestro mundo familiar. Así se proyectan y articulan, en una disposición aparentemente espontánea —*natural*—, la representaciones del lenguaje (N. Chomsky), de la ética (J. Habermas), de la sociedad (L. Berger), del hombre (A. Gehlen), de la mujer (M. Mead, M. Rosaldo, A. Talle, B.-M. Thurén, A.B. Weiner...). Una perspectiva analítica que ya parte, previamente a su desenvolvimiento, de una representación de las cosas como estados. Una lógica platónica donde la idea debe contener todos los posibles de su espacio de realidad. Una consistencia de totalidad homogénea, una cohesión de plenitud acabada: la racionalidad sigue el modelo del ser de Parménides, una esfera «bien redonda, equidistante del centro en todas direcciones» (fr. VIII, 42-49). Es el fundamento del principio de no-contradicción y de la mirada hacia el movimiento: la variabilidad es negación y la diferencia irrealidad. La eficacia de este pensamiento es su universalidad y su derivabilidad por dicotomías constantes. Y sin embargo, la creatividad que se solicita a nuestra imaginación conceptual para pensar los nuevos problemas de la ciencia, de la filosofía, de la economía...²², para que nuestra realidad sea el residuo de un nuevo juego

¹⁹ S.L. WASHBURN y E.R. McCOWN, «Human Evolution and Social Science», en S.L. WASHBURN y E.R. McCOWN, *Human Evolution. Biosocial Perspectives*, The Benjamin/Cummings Pub., Menlo Park, Cal., 1978, 287 y 289.

²⁰ *Le fait féminin. Qu'est-ce qu'une femme?*, Paris, Fayard, 1978, 23.

²¹ *Las otras*, Barcelona, Gedisa, 1982, 42. Cf. A. CORTINA, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990, cap. 11.

²² Cf. I. PRIGOGINE e I. STENGERS, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1983; *Id.*, *Entre le temps et l'éternité*, Paris, Fayard, 1988 (existe traducción); G. DU-

de posibles, está ligada a las secuencias de los fluidos, al desplazamiento de los intersticios. No es un pensamiento nuevo; pero ha sido lateralizado, olvidado; ha sido intermitente, pero no predominante. No se puede rechazar totalmente, pero es un pensamiento que «materializa mal» —decía G. Bachelard. Pero la materia ha cambiado el nivel de elocuencia de su materialización (Darwin, Boltzmann, Einstein, Heisenberg, Mandelbrot...) con un pensamiento que ha visto desplazarse los niveles de materialidad que él mismo contenía desde Descartes: «Decir que en cada uno de los niveles el juego cambia de reglas sería suficiente si el nivel no fuera una regla. Sí, si el juego cambia de regla, el nivel mismo cambia y se pierde»²³. *El hombre y la mujer* han sido niveles de realidad que se pierden —porque «no hay hechos, sólo interpretaciones»— cuando el juego cambia de regla. Es un pensamiento de fluctuaciones, altamente inestable en sus bordes, continuamente inacabado; de vértigo. De *vertere* —etimológicamente—: movimiento giratorio, curvaturas y tornamientos. Un pensamiento de procesos, de «ángulos de contingencia»²⁴. Pero el temor a las oscilaciones, a los ángulos, al juego de posibles de los flujos estocásticos arrincona culturalmente —no científicamente— a este pensamiento en la franja oscura del subjetivismo. Cambiar de realismo es producir una metáfora en la ideología de la objetividad. Ya se está produciendo: ha empezado en el lenguaje mismo con que se quiere exponer la metáfora.

Este lenguaje tiene, al menos, dos marcas y un frente prospectivo. En primer lugar, es un lenguaje *feminizado*: pensamiento fluidificado, márgenes, diferencias, flujos estocásticos, desviaciones, turbulencias, fluctuaciones, discontinuidad, recursividad, complexificación... Han sido las señales de localización de *lo* femenino y el perímetro de su relegación. Esta reciente mezcla no se debe tanto a la presencia femenina en las múltiples áreas de transformación del conocimiento como a la necesidad de desplazar el pensamiento de una forma de racionalidad que hacía opacas amplias zonas donde acontecía realidad. En este transitar «de un pensamiento de estados a un pensamiento de procesos»²⁵, la racionalidad ha desbordado sus propios límites y ahí encuentra un modo-de-ser que siempre se había negado a reconocer como propio, confinándolo en los límites de la incompreensión, en la irracionalidad. La mujer siempre ha sido procesiva. El encuentro, aunque azaroso, en turbulencia, puede ser decisivo si es canalizado en su potencial inventivo de formas de humanización. Sobre todo porque las mujeres han sido mantenidas con una caracterización lateral —como sujetos y como objetos— al orden masculino (de estados), porque siempre ha representado la desviación, la di-

LEUZE, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1969; G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980; J. ATTALI, *La figure de Fraser*, Paris, Fayard, 1984; S. WOOLGAR, *Ciencia: Abriendo la caja negra*, Barcelona, Anthropos, 1991.

²³ M. SERRES, *Hermès V. Le passage du Nord Ouest*, Paris, Minuit, 1980, 18.

²⁴ Cf. M. SERRES, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences*, Paris, Minuit, 1977.

²⁵ I. STENGERS, «Des tortues jusqu'en bas...», en P. DUMOUCHEL et J.-P. DUPUY (dir.), *L'auto-organisation. Du physique au politique*, Paris, Seuil, 1983, 41.

ferencia, porque, en definitiva, *la mujer siempre ha sido múltiple*, plural, indefinida, sin meta-lenguaje propio, mientras *el hombre* ha sido uno, definido, con meta-lenguaje, las mujeres se encuentran situadas en la actualidad con una capacidad hermenéutica y creativa, con una complejidad humana, para administrar el movimiento que empuja a las representaciones que no tenemos los hombres. Las mujeres siempre han existido en esa franja de contrafuerte (al orden ideal y unívoco de la razón histórica), de tentación del caos (para las formas del deseo que podían soportar los hombres); y ahora, esta incomodidad humana se convierte en foco de diseminación de una recomposición de nuestra noción-de-realidad. El encuentro azaroso puede marcar una direccionalidad determinante para llegar a una «nueva alianza» con el mundo (I. Prigogine e I. Stengers).

En segundo lugar, los conceptos-programas que componen este lenguaje contienen una dinámica inevitable de *negociación*. I. Stengers sitúa la necesidad de esta perspectiva en un terreno tan riguroso y tajante como las ciencias exactas: «No creo que debamos, en nombre de exigencias de pureza, descartar las comunicaciones metafóricas, restaurar la separación entre dominios. Esto sería prohibir, no una hipotética pureza, sino un hecho consumado, ya que la circulación metafórica ha constituido siempre y ahora los objetos que encontramos en esos dominios [física, química, biología...]. Pero entonces, si no podemos fiarnos de la autoridad del saber de los que producen los objetos de nuestra cultura, ¿dónde encontrar los instrumentos de evaluación? ¿Cómo localizarnos? Probablemente no haya otra respuesta que la política y cultural. La pregunta debe traducirse así: cómo crear una cultura, un medio social de discusión y de negociación lo bastante denso y crítico como para que los envites de los discursos teóricos se encuentren situados en su relatividad cultural e histórica y para que el científico no pueda ser profeta, ni se sienta requerido para asumir ese papel.²⁶ La pureza y la separación frente a la negociación y la interacción. La incontaminación frente a la comunicación metafórica. Desde los Presocráticos el saber filosófico-científico, cultural, ha sobrevivido en la transferencia metafórica de sus formulaciones. Sólo cuando el pensamiento ha situado sus producciones en un nivel ideal, inaccesible a sus propias variaciones, cuando la razón se ha convertido en mito de sí misma y sus reglas se han propuesto como inalterables, entonces el saber ha producido la violencia de la incontaminación²⁷. Nuestra cultura sabe, hoy, que tiene que ser mestiza para ser posible; y nuestros conceptos ya están procediendo al mestizaje para poder ser reales. La razón negocia. No sólo en ética o política, en economía o en psicología; la razón negocia su propia posibilidad, su misma manera de crear pensamiento. Ahí, en ese espacio, una constatación básica: si *la mujer / el hombre* existen, si *la naturaleza humana* es real, si *el sistema de realidad mujer/hombre* agota las posibilidades del ce-

²⁶ *Op. cit.*, 39 y 40.

²⁷ Cf. M. LE DOUEFF, *El estudio y la ruca. De las mujeres, de la filosofía, etc.*, Madrid, Cátedra, 1993.

rebros humanos, entonces la negociación es impracticable. Si no es así, ¿qué se negocia? y ¿quién negocia? Se negocian las diferencias mismas mujer/hombre. Es el primer mestizaje cultural que se debe producir. La diferencia no es sino una negociación. Darla por supuesta es subordinarse a la lógica de lo impensable. Nacemos con un sexo, pero aprendemos a tener una identidad sexualizada. No es sólo cuestión de negociar el aprendizaje, hay que negociar la identidad. Y negocian mujeres y hombres porque ambos estamos en el borde de una pregunta que tenemos que resolver conjuntamente: ¿quiénes somos? Pero la negociación implica una presencia permanente de la alteridad, un saberse en el otro, para lo cual están mucho más capacitadas biológica y culturalmente las mujeres que los hombres. Las mujeres, desde su misma constitución orgánica para concebir y generar vida en su cuerpo, en el hecho de ser una realidad que puede contener en la intimidad más inescindible a otro, al hijo, hasta su situación histórico-cultural como continuas negociadoras de una realidad propia que los hombres le negaban, están más capacitadas que los hombres para ser sujetos directivos de los cambios a que están sometidas nuestras representaciones.

El frente prospectivo: este amplio espacio de negociación conduce a nuevas prácticas y a nuevas formas teóricas del poder. Del poder en sus formas más sutiles, cotidianas y ancestrales de distribución en la sociedad. M. Foucault constataba: «Esta dificultad, nuestro embarazo para encontrar las formas de lucha adecuadas, ¿no proviene de que aún ignoramos lo que es el poder? Después de todo, ha sido preciso esperar al siglo XIX para saber lo que era la explotación, pero quizá todavía no sabemos qué es el poder. Marx y Freud quizá no bastan para ayudarnos a conocer eso tan enigmático, a la vez visible e invisible, presente y oculto, ocupado en todas partes, que se llama poder».²⁸ Quizás esa misma negociación de la diferencia no sea, fundativamente, sino un proceso que desentraña y desplaza en su operatividad más concreta y en su alcance más general la mecánica de las interacciones que circunscribimos como unas relaciones de poder. Lo que hace tan difícil y compleja la negociación de los límites genéricos no es su comprensión teórica, ni siquiera la reformulación crítica de sus presupuestos —el proceso ya parece irreversible—, sino su práctica molecular de poder, su rutina más monótona, su presencia más inasible, sus desencadenadores más frágiles. Quizás podamos comprender qué es el poder cuando desplazamos nuestra mirada de las formas de gobierno, de las estructuras económicas o de los arquetipos sociales, y empecemos a descomponer el tejido de los límites genéricos. Ahí es donde lo encontraríamos incubando todas sus grandes expresiones que atraviesan lo humano. Por eso *feminizar* el mundo es, raizalmente, y sin forzar la paradoja de los arquetipos culturales, no una lucha en la estructura de *el* poder, sino la práctica de su negociación molecular.

Enero 1995

²⁸ «Un diálogo sobre el poder», en *Op. cit.*, 14-15.